

Volumen de homenaje a Salomón Lerner Febres con motivo de la celebración de sus 70 años

LA VERDAD NOS HACE LIBRES

Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad

EDITORES

Miguel Giusti

Gustavo Gutiérrez

Elizabeth Salmón



Capítulo 11



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

La verdad nos hace libres. Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad

Miguel Giusti, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón (editores)

© Miguel Giusti, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón, 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño de cubierta: Gisella Scheuch, sobre la base de la escultura *Logos*, de Margarita Checa, fotografiada por Alicia Benavides

Diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-08108

ISBN: 978-612-317-114-8

Registro del Proyecto Editorial: 31501361500583

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

IDEAS SOBRE LA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA

Javier San Martín, Universidad Nacional de Educación a Distancia

Ante todo, quiero manifestar mi agradecimiento a los editores por haberme invitado a participar en este homenaje al profesor Salomón Lerner Febres, que ha sabido hacer de la filosofía una escuela de gestión y compromiso¹. El profesor Lerner, primero como rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y luego como presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (CVR), ha mostrado hasta qué punto la filosofía es función de la sociedad y debe cumplir una función en ella. Los trabajos de la CVR son mirados desde mi país con una sana envidia acentuada por el deseo de que se hubiera podido hacer lo mismo en España, víctima de un terrible conflicto civil que rompió las comunidades naturales y sembró las cunetas de improvisadas tumbas de asesinados, sin que los vencedores cedieran ni un ápice de cara a una reconciliación con justicia.

Que este pequeño escrito, que tiene su origen en una petición que se me hizo en un momento de horas bajas para la filosofía en España², sirva como homenaje a quien ha sabido ejercer profesionalmente la filosofía en los dos sentidos de la palabra función, por lo que ha sabido ser plenamente «funcionario de la humanidad». En el texto, en primer lugar, expondré la diferencia entre filosofía y ciencia, para deshacer la confusión entre ambas. Después enseñaré mis cartas citando a los tres filósofos en los que me baso para elaborar mi concepción de la filosofía, para terminar con un pequeño resumen sobre esa concepción, en la que encaja perfectamente el ejercicio profesional de Salomón Lerner.

¹ Quiero aprovechar la oportunidad para vincular este homenaje también con su esposa, la profesora Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, que ha dado igualmente ejemplo de dedicación y rigor profesional, contribuyendo con sus investigaciones, docencia y gestión a la dilatada y fecunda presencia en Perú de la filosofía y, en especial, de la fenomenología. Es un honor participar en este homenaje, que es, en el fondo, a una pareja, con cuya amistad me honro, y que no deja de ser igualmente un homenaje a la Pontificia Universidad Católica de Perú (PUCP), de la que el profesor Lerner tanto tiempo ha sido rector.

² Fue un encargo sobre ideas a presentar en una instancia universitaria para defender la presencia de la filosofía, en un momento en que en el bachillerato se ha reducido su presencia a la mitad, mientras se impone una asignatura de religión voluntaria, pero computable en el currículum, y cuyos contenidos acaban de salir a la luz, con la exigencia de rezar en clase, con lo que es un adoctrinamiento para creyentes.

1. CIENCIA Y FILOSOFÍA

Husserl escribió, en 1911, un conocido artículo con el título «La filosofía como ciencia rigurosa (*Die Philosophie als strenge Wissenschaft*)». La palabra que aparece en el título, *Wissenschaft*, indica que la filosofía es una ciencia, tal como se tradujo la palabra a nuestro idioma. Efectivamente, también en alemán la palabra designa al saber que es propio de todos los profesionales de las ciencias y al saber propio de la filosofía. Ambos serían ciencias. En realidad, esa denominación era el resultado de toda una tradición tan larga como la propia de la filosofía, pues tanto la ciencia como la filosofía serían *episteme* frente a la *doxa*, saber seguro frente a la mera opinión. Hasta hace relativamente poco, los filósofos y los científicos no se distinguían, porque casi todos los científicos creadores generaban una reflexión sobre su saber, y casi todos los filósofos creadores dedicaban páginas nada desdeñables a la ciencia. Nos bastaría fijarnos en Aristóteles, Descartes, Bacon, Leibniz o Russell. Sabemos que Newton se consideraba filósofo.

Sin embargo, a lo largo del siglo XIX se fue destilando, consolidando e imponiendo una diferencia muy fuerte entre los modos como los filósofos investigaban y los propios de los científicos, sobre todo en aquellas ciencias que no eran de la naturaleza. Por ejemplo, se consolidó la diferencia entre la historia propia de los filósofos (digamos, la expuesta por Hegel) y la propia de los historiadores. Lo mismo ocurrió en el campo de la etnología, que trataba de hacer una historia de los pueblos llamados primitivos, basándose en métodos de observación de las características precisas recogidas en el trabajo de campo, frente a las elucubraciones que podían hacer los filósofos sobre la historia de la humanidad. Si, en el siglo XVIII, los historiadores eran fundamentalmente filósofos, es muy posible que la forma en que Fichte o Hegel abordaron la historia, de un modo muy general y especulativo, despertara muchas reticencias en otros historiadores, hasta el punto de terminar distinguiendo la historia de los filósofos y la historia de los historiadores. Ya a mitades del siglo XIX están plenamente constituidos los grupos de los científicos y los grupos de los filósofos. Por esas fechas, la psicología, que hasta entonces había sido también una ocupación de todos los que estudiaban la mente humana, empieza a dividirse en una psicología cultivada por personas que se adscribirían a la ciencia y en otra cultivada por personas que se adscribirían a la filosofía. El afán de los primeros era hacer de la psicología una ciencia como el resto de ellas, que usara métodos empíricos cuantificables, que nos sirvieran para explicar; el de los segundos sería llevar una psicología que hasta entonces podía resultar metafísica a una psicología filosófica, pero rigurosa.

La herencia del siglo XIX fue, pues, la existencia de dos o tres grandes grupos de profesionales del saber. Unos, los científicos naturales, que usaban métodos experimentales y matemáticos, respecto de los cuales los filósofos poco podían decir.

Otros, los científicos dedicados a las ciencias de la cultura, historia y lenguaje, que utilizaban métodos intermedios, medio filosóficos, medio experimentales o empíricos. Por ejemplo, en historia, ya estaba claro que los historiadores no podían dedicarse, tal como lo había hecho Hegel, a conjeturar grandes épocas de evolución de la humanidad, al margen del estudio de los hechos concretos tal como estos eran, distribuyendo, además, unos certificados de posición en el tiempo histórico que podían no tener nada detrás sino la filosofía previamente expuesta.

En ese contexto de distinción, hay sin embargo en la filosofía una obsesión por no perder la senda de las ciencias. De hecho, en ese momento, la dirigencia de la ciencia recae fundamentalmente en Alemania. El Segundo Imperio había conseguido hacer de las universidades alemanas verdaderos centros de investigación en los que se cultivaban todas las ciencias. Un impulso con tanta fuerza no podía dejar a los filósofos al margen. De hecho, la filosofía se iba a convertir, en gran medida, en la reflexión generada por la actividad de la ciencia. Se asume el valor de la ciencia, un valor que crece de manera exponencial, y sobre todo destaca su eficacia a la hora de resolver problemas prácticos de la vida humana. Con ello, los métodos de la ciencia van cargándose de un prestigio que va a resultar determinante para definir el método para todo saber legítimo. De ahí que los filósofos conciban su filosofía cada vez más vinculada a las ciencias.

En cierta medida, este es el debate en el que hay que entender el texto de Husserl con el que he empezado, pues mientras las ciencias han conseguido constituir tradiciones estables, que avanzan de modo claro, además, en el caso de las ciencias naturales, con logros y mejoras abundantes para la vida ordinaria, la filosofía parecía haber perdido el rumbo, sobre todo, por la dispersión en que se debatía. El intento de reforma de Husserl está exactamente en esa encrucijada, pues es un intento de hacer de la filosofía un saber tan riguroso como podía ser el de la ciencia. Porque, ante todo, también la filosofía es una *Wissenschaft*, es un *scire*, un saber algo como lo son el resto de saberes. Pero, aquí está la trampa, el saber que se ha desarrollado de modo progresivo y creciente es el propio de los científicos naturales y sociales tales como los historiadores o filólogos, que estaban haciendo descubrimientos a años luz de lo que hacía ese otro gran grupo de profesionales que se dedicaba a la filosofía, y que no utilizaba los métodos de control que ya acostumbraban utilizar aquellos científicos.

Si hasta mitades del siglo XIX la filosofía marcaba las pautas del saber, a partir de esos años serán las ciencias naturales o sociales (fundamentalmente historia y filología) las que las marquen, dando así testimonio de la diferencia entre lo que en ellas se hace y lo que los filósofos iban a seguir haciendo. A pesar de todo, como en alemán se mantiene la palabra *Wissenschaft* tanto para la filosofía como para las ciencias, con el artículo de Husserl, al menos en la filosofía, se pensó que este intentaba

hacer de la filosofía lo que decía su título: una ciencia rigurosa. Y viniendo de Alemania, un texto además escrito por alguien que tenía una formación matemática, no era nada desdeñable: el objetivo de la fenomenología era hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, se entiende, una ciencia como las demás. Independientemente de que Husserl no consiguiera llevar a cabo ese objetivo —al menos no consiguió que fuera aceptado—, esa posición tuvo consecuencias para su propia filosofía.

En efecto, esa idea ha estado enturbiando la reflexión sobre el estatuto tanto de la ciencia como de la filosofía y, en nuestro caso especialmente, de la naturaleza de la filosofía que Husserl realizó, que bien podía ser una *Wissenschaft*, pero no una *ciencia* como las que ya se habían consolidado perfectamente en el cambio del siglo XIX al XX. En este escrito, intentaré aclarar los malentendidos que se han generado justo por ese título, al decir que la fenomenología quiere ser una ciencia como las demás y que, al no alcanzar dicha meta, ha fracasado. Precisamente, fue el mismo Husserl quien, en 1922, nos aclaró el asunto con palabras nada equívocas, deshaciendo un malentendido que su artículo podía haber generado.

Y lo primero que quiero señalar es la diferencia de origen entre la filosofía y la ciencia. Se dice que la filosofía nació en Grecia (añadamos ahora que también debió de nacer en China e India), hace ahora unos 2500 años, por tanto, en torno al siglo V antes de nuestra era. Desde entonces, hay una tradición continua de profesionales que se hacen filósofos asumiendo esa tradición. Uno se hace filósofo, ante todo, estudiando a los filósofos anteriores. Desde el nacimiento de la filosofía, ciencia y filosofía han marchado juntas: generalmente los filósofos eran científicos o, al revés, todos los científicos eran filósofos o tenían una vocación filosófica.

Y ahora viene la gran cuestión. Porque, si eso es cierto, no quiere decir que ambos saberes tengan el mismo origen. Más bien lo contrario. Cuando nace la filosofía, ya hay en la sociedad un inmenso saber acumulado que engrosará lo que llamamos ciencia. Este punto es muy importante. La ciencia y la filosofía, si bien confluyen, a partir del nacimiento de esta, en gran medida en las mismas personas, tienen un origen distinto. En efecto, este ha sido el gran error en la consideración de la relación de la filosofía y la ciencia, pensarlas juntas con el mismo origen, o no tomar en cuenta lo que ya se sabía desde hace cientos de años: cuando surge la filosofía, había ya ciencia. Todo el mundo sabía que, al menos en los grandes imperios (Mesopotamia, por supuesto en Egipto, y no sería distinto en China y en India —y añadamos el saber acumulado en Mesoamérica y en los Andes—), había ya un saber consolidado que afectaba al manejo de los números y, seguramente, también a los temas de la salud, como por ejemplo en Egipto. Geometría significa medición de la tierra, un saber imprescindible para restaurar las propiedades después de las inundaciones del Nilo. Pero, también en Mesopotamia había matemática muy seria.

Por ejemplo, hay tablillas en las que aparecen las series de números que constituyen la base del teorema de Pitágoras (véase Yuste, 2006, 2008b, 2009, 2013 y, especialmente, 2008a, p. 230, n. 35). Y es normal; sin una matemática bastante desarrollada, difícilmente se iba a ser capaz de predecir eclipses, fijar el calendario y, así, determinar las fechas; o edificar las magníficas construcciones propias de esos imperios; o manejar las acumulaciones de alimentos que los ejércitos necesitaban. Todo eso tenía detrás una matemática, una contabilidad, unos cálculos precisos en los que no podía interferir ninguna creencia, como interfería cuando se hablaba, por ejemplo, del origen del universo. En ese terreno no entraba el saber del que se disponía, pero sí lo hacía en predecir el movimiento de los astros, o en calcular con precisión las necesidades de aprovisionamiento del ejército, porque si un imperio movilizaba para la guerra a 100 mil guerreros, no iba a dejar al azar los aprovisionamientos que tenía que movilizar. Ya solo el cálculo y logística para ello muestran la necesidad de una contabilidad precisa, que solo con un conocimiento matemático se podía desarrollar. Las grandes batallas entre persas y griegos llevan consigo el desarrollo de la construcción naval, que exige cálculos de madera, de tiempos, transporte etcétera. Nada de eso se hace al margen de un saber ya muy consolidado. Tenemos, por tanto, una conclusión muy importante: cuando surge la filosofía en el quinto milenio de nuestra era, la ciencia, al menos la matemática, lleva funcionando al menos dos o tres miles de años.

Si ahora nos fijamos en los ámbitos de trabajo de la ciencia, veremos que los objetivos de su desarrollo son siempre cuestiones técnicas: medir la tierra, calcular las cantidades de aprovisionamientos, las cantidades de materiales necesarios para una construcción, o el cálculo de las estructuras de las construcciones. Nada de eso se puede hacer sin un saber matemático. La ciencia, o el tipo de saber que constituirá el núcleo del saber matemático, ya estaba en la sociedad cuando, teóricamente, surge la filosofía. Era, además, un saber que trataba de resolver problemas que enmarcaríamos en el ámbito de la técnica, incluida en ella el cuidado del cuerpo, la salud, aunque, en este caso, el saber iba mezclado con teorías explicativas procedentes de la tradición, por tanto, de campos que no estaban controlados por el saber científico. La ciencia se refiere a cuestiones técnicas, bien de cosas bien de personas. Las cuestiones técnicas están en relación con la determinación de los procesos necesarios para satisfacer necesidades o tareas propias de la vida humana, o para la producción de los objetos requeridos para esas tareas. A esto aludimos cuando hablamos de causas segundas. La filosofía nace mucho después que la ciencia y apunta a las causas primeras, en nuestro caso, a esas necesidades o tareas propias de la vida humana. El cuidado de la salud es un caso especial, porque el cuidado es muy técnico, pero el objetivo, la salud, ya no es técnico, sino que es una meta primera de la vida, si bien, en esta vida, la salud es la condición para el cumplimiento de aquellos otros objetivos que realmente nos interesan.

Voy a tratar de diferenciar estas dos nociones que han sido frecuentes en la tradición. «Causas primeras» son aquellas causas más allá de las cuales no tiene sentido preguntar por una causa. Con esta definición, podríamos asumir que el concepto de «primera» causa sería irrelativo, pero hay rangos de primariedad, porque hay cosas que son primeras en un respecto, pero que son segundas porque ellas mismas no son autónomas. Por eso es un concepto complicado. Si pregunto por la causa de por qué hago un viaje, la causa que puedo aducir es el motivo del viaje, por ejemplo, pronunciar una conferencia, digamos, en Portugal³. Siempre puedo volver a preguntar por qué voy a dar una conferencia en Portugal, a lo que responderé porque me han invitado y encaja con mis posibilidades, mi campo de trabajo, en definitiva, con mi profesión. Por tanto, diré que voy a pronunciar una conferencia en el conjunto de actividades que definen mi profesión en la que tengo un rango profesional determinado. La pregunta, entonces, de mi viaje se ha convertido en pregunta por mi profesión, mi rango en ella, y por qué tengo esta profesión, etcétera. Este tipo de cuestionamiento va en una dirección que termina preguntando por mi vida. Así, la respuesta primera por el motivo de mi viaje a Portugal ha terminado con una pregunta por mi vida. Esa serie de respuestas está en un nivel muy especial que se diferencia del que ahora veremos.

Cabe un segundo tipo de respuestas: voy a Portugal, además de porque voy a pronunciar una conferencia —la primera serie de respuestas—, porque hay un sistema de viaje en avión que me permite ir sin problemas en un tiempo razonable. El que exista el avión es una cuestión técnica, el que el avión esté disponible en un momento determinado es cuestión de las revisiones que hayan hecho los técnicos y, por supuesto, de que en el sistema económico-político esté disponible un avión.

Aquí tengo dos modelos de explicación del viaje. El primero se refiere a las razones últimas (o primeras) del viaje, que, por una cadena de remisiones, termina siendo mi vida, en la que he elegido una profesión determinada. El segundo grupo se refiere a las causas técnicas que permiten hacer el viaje y que son también importantes e, incluso, ineludibles, porque debo trasladarme 700 kilómetros; pero pueden ser sustituidas o pensables en varios términos. Pues bien, la ciencia va a estar en relación con estas causas segundas, mientras que la filosofía va a estar relacionada con las causas primeras⁴. Hay más formas de entender esta diferencia, pero, de momento, esta puede valer. En el caso de la organización política, por ejemplo de las guerras, se ve claramente que la decisión de la guerra es una causa primera de la guerra, de manera que, sin una decisión política de ir a la guerra, no habría guerra. Mientras tanto,

³ Estaba a punto de un viaje a Portugal cuando escribía los primeros apuntes de este texto.

⁴ El modelo de causas primeras y segundas debe completarse con el de causas técnicas, pragmáticas y filosóficas, que entran en consideración cuando las acciones son de orden político o social.

los soportes técnicos son su causa segunda, porque sin ellos no se podría hacer la guerra, pero pueden variar los cálculos, las materias o formas de aprovisionamiento. La ciencia se las tiene que ver con estas segundas, mientras que la filosofía tiene que ver con la primera. Con estos ejemplos, ya vemos que la ciencia y la filosofía van por caminos distintos, pues mientras la filosofía, una vez que ha nacido, trata de juzgar y estudiar las causas primeras, la ciencia se refiere a las razones técnicas, que, como se ve claramente, son menos importantes porque podrían ser sustituidas, lo que no les quita relevancia, pues sin ellas la primera decisión, la de las causas primeras, es abstracta e inviable.

2. KANT: DE LA COMPETENCIA A LA SABIDURÍA

Para entender mi versión sobre este tema tan apasionante, voy a recurrir a tres autores en los que me inspiro, porque me parece que han logrado una claridad que, al menos a mí, me ha ayudado a precisar el sentido y la función de la filosofía. Estos tres filósofos son Kant, Ortega y Husserl. No es que no haya otros autores que puedan tener una teoría específica e interesante sobre nuestro tema, pero, personalmente, creo que con la aportación de estos tres autores podemos articular una noción de filosofía muy pertinente para orientarnos en el tema básico de nuestro ensayo. Especialmente si tenemos en cuenta que los científicos suelen saber muy bien qué deben hacer, mientras que los filósofos siempre tenemos dificultades para, al menos, precisarlo. No es menor esta diferencia, que distingue la profesión del filósofo de otras profesiones.

Veamos cómo concibe Kant la posición de la filosofía desde la articulación estratificada de tres palabras. Los lugares más conocidos en que habla Kant de ello son, fundamentalmente, su antropología pragmática y su lógica. Ambos textos son de plena madurez. En realidad, podríamos decir que la reflexión sobre qué es la filosofía suele hacerse en época de madurez, en todo caso, cuando uno tiene ya una tradición personal detrás. No quiero decir que, en Kant, sea un tema solo de la época de madurez, porque estos apuntes están en la antropología pragmática, y esta empieza en los años setenta, o sea, a más de un cuarto de siglo de cuando Kant publica su antropología. En realidad, venía enseñando esa antropología desde principios de la década de 1970.

Kant articula la comprensión de la filosofía desde una diferencia fundamental con las ciencias naturales y humanas. Para las ciencias naturales, Kant acuña la palabra *Geschicklichkeit* (competencia), que es la característica que define las competencias que nos da el saber científico. Un saber científico es básico para hacerse competente en crear determinados productos, por ejemplo, hacer coches, relojes, caminos o barcos, etcétera. Todas estas competencias son resultado de un saber científico.

Normalmente, las ciencias tienen su traducción en aplicaciones técnicas como las que hemos dicho. Más aún, la génesis y el desarrollo de las ciencias están en relación con ellas. De ahí que, en el terreno de la aplicación a la vida, las ciencias, fundamentalmente las naturales, nos dan competencias para resolver problemas técnicos. Viceversa, dado un problema técnico, debemos acudir a una ciencia para tratar de resolverlo. La relación de la ciencia con la técnica es de ida y vuelta, porque de la ciencia se va a la técnica y de la técnica a la ciencia. El desarrollo de una ciencia puede incentivar sus aplicaciones técnicas, mientras que las exigencias de esta o los huecos y posibilidades que esta abre suelen incentivar la investigación científica. Pero no trascendemos el plano de la aplicación técnica.

Pero Kant sabe que con eso no se ha hecho más que poner unas bases porque, por encima de las competencias, hay que preguntarse por su aplicación. Con esto resuelvo una posible limitación que se puede ver en la descripción anterior de las causas primeras y segundas. Porque estas, como veremos en el siguiente apartado, pueden ser técnicas y pragmáticas. La ciencia me puede enseñar cómo llevar a cabo unas acciones, por ejemplo, cómo debo hacer relojes que funcionen, o cómo hacer caminos o barcos, pero en el caso de los relojes, debo hacer aquellos que pueda colocar en la sociedad. No tendría sentido hacer unos relojes invendibles, o que no quepan en las casas, o tan pequeños que no se pueda consultar en ellos la hora, etcétera. Por tanto, el técnico competente para hacer relojes, o cualquier otra cosa, debe disponer de una nueva «virtud» para saber qué tipo de relojes debe hacer. Y quien dice relojes, puede poner lo que quiera en su lugar. Kant llama a esta virtud la *Klugheit*. Tradicionalmente se traduce, en este contexto, por prudencia. En griego prudencia se dice *phronesis*, que es una virtud intelectual que regula la conducta en un sentido más bien moral. Pero yo creo que ese no es el caso en la *Klugheit*, tal como la concibe Kant en este contexto. *Klug* se le llama al chico listo, a un chico que sabe desenvolverse bien, que tiene buen juicio. Esta es otra de las traducciones de la *phronesis* griega. Pero ahí, más que a la capacidad moral, se alude a comportarse de acuerdo con las circunstancias, aunque también ahí pueda incluir el comportarse *correctamente*. Y este punto es el que más cuenta en el caso de Kant: en las acciones debemos proceder de acuerdo con las circunstancias, mis acciones deben ajustarse a las circunstancias.

Estas pueden ser de dos tipos: las naturales y las humanas. Justamente, la *competencia* nos indica que debemos contar con las circunstancias naturales para nuestras acciones. Para hacer relojes, barcos etcétera, debemos contar con las propiedades de los materiales que vayamos usar. Esas son las circunstancias materiales. Pero, más allá de estas, hay circunstancias sociales, del grupo social en el que vivo, o al que me dirijo, y debo tenerlas muy en cuenta, más allá de la capacidad y competencia que pueda tener para hacer los relojes, porque tengo que hacer los relojes convenientes

o necesarios para el grupo social al que me dirijo. Es decir, tengo que contar con las circunstancias sociales en las que vivo, debo ser listo para hacer aquellos relojes que pueda vender. A esto es a lo que Kant llama *Klugheit*, la cual está por encima de la competencia, pero que, en mi opinión, no tiene necesariamente un carácter moral, sino sencillamente pragmático. Por eso yo la llamo «sagacidad», saber cómo actuar en un momento. Que no tiene un carácter moral, se ve en la frase que Kant utiliza para definir su antropología pragmática, que es aquella antropología que nos enseña a cómo comportarnos entre los hombres y, en el caso técnico, a hacer aquel tipo de cosas que sea viable en ese contexto. Yo debo hacer los relojes que a mis paisanos les puedan interesar. Para ello, debo conocer su nivel de vida, sus gustos o necesidades, y ajustarme yo a ellas, con lo cual estoy encarrilando también a los otros en la ruta de mis intereses⁵, que en este caso es venderles relojes. Debemos contar con lo que la naturaleza nos provee, pero también con las circunstancias sociales en las que voy a actuar.

Si la ciencia natural o formal nos da el conocimiento material y matemático para producir esos objetos, solo el saber pragmático, en el caso de Kant, la antropología pragmática, nos debe enseñar a hacer aquellos objetos que sean *adecuados*. Kant llama a esta virtud la *Klugheit*, el buen juicio para saber comportarse de acuerdo con las circunstancias socioculturales en las que se está. Esta es la actitud que inspiró, por ejemplo, las primeras encuestas que se hicieron en la América hispana sobre las riquezas para poder poner los impuestos adecuados⁶. Incluso los grandes relatos de Indias estuvieron, muchos de ellos, inspirados por una actitud del mismo tipo, pues una de las cosas que inspiraba a los relatores era saber cómo eran los otros para saber cómo predicarles de modo eficaz, pues para ello era necesario previamente saber cuál era su religión. Todo esto está en relación con el saber propio de la antropología pragmática, que no es otra que la antropología cultural, no en el sentido de los contenidos, pero sí en el sentido de la función o posición arquitectónica en el conjunto del saber⁷.

⁵ Así lo expresa Kant en su antropología pragmática, que tiene el objetivo de enseñarnos una sabiduría mundana «para utilizar diestramente a otros hombres de acuerdo con mis propias intenciones» (1991, p. 278).

⁶ «El Emperador ordenó por cédula de 19 de julio de 1536 a Pizarro y a Fray Vicente de Valverde que visitaran o se enterasen en los pueblos de los tributos que los nativos podían contribuir para que no se les gravara excesivamente» (Lisón Tolosana, 1971, p. 82). Todo el capítulo es sumamente interesante y trata sobre el sentido primariamente pragmático del nacimiento de la antropología.

⁷ La diferencia entre la antropología pragmática de Kant y la antropología cultural está en el punto de partida que se tome para conocer a los humanos. Mientras Kant, que diseña su antropología desde la psicología tradicional, parte de las potencias o capacidades del alma para organizar el material observado, la antropología cultural toma la inserción social del individuo en las relaciones que mantiene con la naturaleza (*trabajo*: economía); con los otros (reproducción/*amor*, política/mantenimiento del orden, conflicto o *guerra*); relación con los límites: *muerte*; relación con lo posible: *juego*, las cuales están todas reguladas por la cultura. En general, para todos estos puntos sobre la antropología kantiana (véase San Martín, 2013, pp. 184 y ss.).

Aún no nos ha salido la filosofía, pero en el caso de la prudencia, la sagacidad, el buen juicio —palabras todas ellas para entender la *Klugheit*—, ya hemos estado muy cerca de otra fuente de inspiración. Porque es cierto que el saber antropológico, en sentido estricto, no necesita de la filosofía, pero en esa frase de Kant de ajustar a los otros a mis intereses, o en el caso de poner impuestos en América Latina, o en el de predicarles otra religión porque «esta sería la única verdadera», hay elementos que clarísimamente anuncian otro nivel, porque en ese terreno no todo está permitido. Por ejemplo, la actuación de los conquistadores suscita dudas, en el caso de los impuestos: ¿por qué son los conquistadores los que les tienen que poner impuestos? Y, en el caso de las religiones, ¿por qué los misioneros tienen derecho a predicarles y luego imponerles otra religión?⁸. Pues bien, ahí se abre otro campo, el de la sabiduría, la *Weisheit*, un saber que ya estudia los deberes dentro de los cuales nos debemos comportar y que somete a crítica los comportamientos anteriores. Por tanto, en el caso de los relojes, ya debo preguntarme si son necesarios, si en unas condiciones determinadas debo hacer relojes, barcos, caminos o presas para trasvases de agua o, eventualmente, armas para la guerra. En este caso, no me pregunto por las competencias técnicas, ni por el ajuste pragmático, si esa sociedad puede permitirse ese gasto o si van a asumir la decisión de la guerra —aquí entran las ciencias sociales: economía, historia, sociología, antropología cultural e incluso psicología social—, sino si es moralmente asumible, si en él no hay instrumentalización de muchos, daño persistente a la naturaleza, que repercutirá en las generaciones futuras, etcétera. La discusión de esos temas, propios de la sabiduría, es propia de la filosofía —que humildemente se llama «amor a la sabiduría»— porque, en ese terreno, podemos no estar tan seguros como en los dos anteriores porque, en las reflexiones que emprendamos, intervienen muchos factores. En todo caso, estamos ya en el terreno de las causas primeras a que deben ajustarse nuestras acciones o que deben inspirarlas. Mientras tanto, los elementos primeros, y en gran medida también los segundos, estarían en el campo de las causas segundas, aunque en este caso también estarían esas acciones sometidas a una evaluación más amplia, porque concierne a acciones que comprometen mi vida y, en cuanto tal, está sometida a la crítica de la sabiduría.

3. ORTEGA Y GASSET: LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA DE FINES

El segundo filósofo en el que me baso es Ortega y Gasset, quien escribió un magnífico texto para situar la filosofía en relación con la política y que nos puede servir para ampliar algunos aspectos anteriores. El texto procede de 1915 y se publicó en el primer

⁸ «En 1582, el licenciado Falcón dice que “está claro que la entrada de los españoles en estos reinos fue ilícita”» (Lisón Tolosana, 1971, p. 89).

tomo de *El Espectador*, que salió en 1916. El texto se titula «Verdad y perspectiva» y es uno de los más importantes de Ortega por varias razones. Primero, por el peso que quiere darle: es una confesión, y los textos confesionales son aquellos en que uno pone todo el peso de su personalidad. Segundo, es un texto en un momento especial de Ortega, en el que acaba de sufrir una decepción política, en la que comprende las dificultades y limitaciones de esa profesión. Tercero, tomando como yunque el matiz negativo con que le aparece la política como profesión, se anuncia un tema que tanto en él como, posteriormente, en la fenomenología, va a ser decisivo: la reflexión sobre la filosofía como profesión. Tengo que decir, por otro lado, que no es un tema que haya llamado de modo especial la atención de la crítica. A pesar de que, para el propio Ortega, en el futuro, el tema de las profesiones será decisivo, porque en la profesión solemos cumplir la vocación, en la que Ortega deposita la autenticidad de la persona. El cuarto motivo es, lo que en todo caso es muy interesante, constatar que Ortega, además de ofrecernos la definición de la tarea del filósofo, nos va a decir, en tono de confesión, cuál es su filosofía: el perspectivismo puesto bajo la tutela de la monadología de Leibniz, de una monadología a la que hay que quitarle «cuanto en él hay de referencias a un idealismo monadológico» (Ortega y Gasset, 2004, p. 162).

La filosofía está, para Ortega y Gasset, frente a la política, con minúscula —que yo distingo claramente de la Política, con mayúscula—, pensar políticamente es buscar medios para los fines que nos propongamos. La política es la que nos marca esos medios, por tanto, el pensamiento está supeditado nada más a esa utilización. Por eso la política implica o supone un pensar utilitario, porque define lo que son las cosas —es decir, las situaciones humanas— en función de la posibilidad o no de facilitarnos el acceso a y mantenimiento en el poder.

Frente a esta cultura de medios, Ortega postula ahora una «cultura de postrimerías», es decir, de fines. Juega Ortega con las palabras «postrimerías» y «ultimidades», como sinónimos de fines. En efecto, la política siempre se sitúa en los medios, medios e instrumentos para las ultimidades, para los fines, para aquellas cosas más allá de las cuales ya no podemos ir porque son el fin, la meta última. Una de las tareas fundamentales de la filosofía es ver en qué medida los fines mismos están sometidos a una estructura en la que haya valencias diferentes. Por ejemplo, la salud y el bienestar son una meta final, pero ellos mismos se someten ambos bien al proyecto global de una vida plena, en la que se cumpla el proyecto global de la vida —que debería ir generalmente acompañada de lo que se suele llamar la felicidad, palabra excesivamente pomposa para designar la satisfacción o plenitud de vida—, bien a otros valores que, sin forzar nada, pueden estar por encima de la misma vida, por ejemplo, la defensa de la dignidad personal, de la patria como lugar de convivencia de la familia y pueblo de uno, o valores, por ejemplo, religiosos, que para uno pueden ser lo más importante de la vida.

En esta dualidad, medios/fines, la política se convierte en el medio fundamental. Aunque inicialmente sea solo cuestión de medios, hay un momento en que termina rozando lo filosófico porque termina estando profundamente vinculada a la cultura de postrimerías, al menos de la postrimería que corresponde a la política: conseguir el bienestar de la gente. Pensemos el caso de la seguridad, la política de seguridad, en un ambiente de pérdida de la misma, por aumento de la inseguridad ciudadana, por las amenazas de inclemencias temporales, o catástrofes. En ese caso, en el que el mantenimiento de la vida o de las propiedades que constituyen la seguridad e identidad de uno dependen de las correctas decisiones políticas, esta ya no es una mera cultura de medios, sino algo tan vinculado a los fines, en ese momento, supremos, que no puede ser opuesta a la cultura de postrimerías.

Pero, para Ortega, la filosofía es el saber de la verdad, mientras que la política está abocada a la no verdad. Esta reflexión de Ortega, sin embargo, me suscita algunas cuestiones: ¿podemos decir que la política es el imperio de la mentira? La argumentación de Ortega es clara: si tomamos lo útil como útil, no hay problema, «nada hay que objetar», pero si la preocupación por lo útil «llega a constituir el hábito central de nuestra personalidad, cuando se trate de buscar lo verdadero tenderemos a confundirlo con lo útil» (2004, p. 160), lo que es rigurosamente cierto, y además muy frecuente. Pues lo mismo pasa con la política: la política no es el imperio de la mentira, sino el *imperio* de la política es el imperio de la *mentira*. Eso quiere decir que, frente a la política, hay que mantener un reducto de reflexión que permita saber en qué plano está la política. No es lo mismo la política para conseguir y mantener el poder que la política como cumplimiento de un programa elegido por los ciudadanos para cambiar la realidad y, por tanto, crear una nueva. En este caso estamos hablando de la Política como creación de realidad social. Ortega estaba hablando de la primera. Pero el político no puede definir los fines de la sociedad, por eso, es imprescindible el filósofo, sobre todo, para marcar la estructura jerárquica de los fines.

4. HUSSERL: EL FILÓSOFO COMO FUNCIONARIO DE LA HUMANIDAD

El tercer autor al que me quiero remitir en este momento es Husserl, pero Husserl tomado en su totalidad, es decir, un Husserl al que hemos ido teniendo acceso solo a partir de la publicación de su inmenso *Nachlass*. Eso significa que tomamos como elemento fundamental reflexiones que hizo en la etapa de Friburgo, a donde se trasladó en 1916, por tanto, ya a una edad de 57 años. Precisamente en esa etapa, que empieza en plena Primera Guerra Mundial, Husserl toma nota del fracaso de la cultura europea, que tan ampulosamente había hablado de la Ilustración como un periodo de liberación de la humanidad, en la que se ponía la razón como el medio fundamental

para la creación de una nueva vida humana. Sin embargo, la sociedad, a pesar de ese ideal o, de modo más preciso, sus dirigentes, habían degenerado hasta el punto de hacer estallar la guerra, en aquel momento, la más dañina de la historia. A partir de entonces, Husserl reorienta su mirada de las preocupaciones más epistemológicas a las más existenciales. Y una de las primeras será definir cuál es la tarea del filósofo.

Para ello, nos tenemos que fijar en tres momentos diferentes: en primer lugar, cuándo y bajo qué condiciones empieza en la historia la profesión del filósofo; en segundo lugar, qué significa la filosofía para cada uno de los que la hacen o la hacemos, es decir, por qué yo, una persona particular, en un momento de mi vida, tomé la decisión de hacer filosofía, qué pretendía, cuál era mi objetivo. Es obvio que resulta prácticamente imposible reproducir aquellos momentos fundacionales, tanto el primero como el segundo. En todo caso, tanto aquel como este deben estar ahí inspirándonos, al menos si la filosofía es algo más que un mero *modus vivendi*. El tercer momento es qué pasa cuando pretendo hacer filosofía a diferencia de los momentos de mi vida en los que no hago filosofía, qué características tengo que asumir para decir que en un momento determinado estoy haciendo filosofía. Evidentemente, este momento vive, habitualmente, tanto del tipo de filosofía en que esté empeñado, como de los otros dos, por más envueltos que puedan estar en las brumas de la tradición histórica y vital.

Todas estas reflexiones son necesarias para la determinación del filósofo que comienza, o del filósofo principiante, o de cómo uno se hace o deviene filósofo, denominaciones todas ellas que utiliza Husserl en las lecciones de Londres, de 1922, que es donde con más claridad se plantea el fundador de la fenomenología la cuestión del filósofo que comienza. Menciona Husserl con reiteración a «der werdende Philosoph», el filósofo que se hace, y se pregunta cómo se hace uno filósofo; o «der anfangende Philosoph», el filósofo que comienza o el filósofo principiante. En ese momento Husserl habla del *ethos* filosófico, por tanto, de aquella actitud habitual que debe inspirar al filósofo. Él se va a fijar en dos filósofos, no en cuanto a los desarrollos concretos, sino en cuanto al *ethos* que fundan en sus obras: Platón y Descartes. El primero venía de un momento de reflujos de la marea filosófica que había sacudido las colonias griegas en el siglo V, en las que se plantea la necesidad, dando por hecho su posibilidad, de un discurso que esté más allá de los ofrecimientos que provienen de la tradición religiosa propia de cada cultura.

Frente a la filosofía naciente, que revuelve la vida de las colonias griegas —pues no es casual que la filosofía naciera en las colonias—, la metrópoli terminará respondiendo con un movimiento de superficialidad, debilitamiento, liquidez, respecto a la contundencia que la filosofía pretendía. La sofística, propia de los siglos V y IV, que es una respuesta a la filosofía colonial, venía a interpelar a los periféricos con un reproche de engreimiento, espetándoles sobre qué se habían creído, si ellos, los sofistas,

mostraban que el discurso racional servía para lo uno y lo contrario. Si abandonamos el mundo riguroso e inalterable del mito, para proponer otro tipo de discurso, los sofistas vienen a decir que caemos en el dogmatismo, negando la realidad, que es la multiplicidad de opiniones. Porque la razón es incapaz de dar con la verdad, que es circunstancial. Porque el hombre es la medida de todas las cosas, cada uno tiene su verdad, y la razón sirve para probarla, es decir, podemos probar la verdad y su contraria. La sofística es el asalto a las pretensiones de la filosofía en el mismo momento de su nacimiento. Es un intento destructor, por otro lado, nada progresista, sino una especie de caballo de Troya de la tradición, que venía a decir: ¡ajo!, que si os separáis del lenguaje mítico, pretendiendo fundar un nuevo lenguaje sobre las cosas a las que el mito daba respuestas, os vais a enzarzar en contradicciones, porque la capacidad humana no es suficiente para alcanzar la realidad. La respuesta es tratar de volver a instaurar aquel mundo mítico. La sofística trabaja, de modo abierto, encubierto o inconsciente, pero no por ello menos real, para el mundo mítico prefilosófico⁹.

Aquí es donde entran Sócrates y Platón, en un movimiento históricamente impresionante para salvar la filosofía, esfuerzo que consiste en mostrar hasta qué punto la razón es capaz de llegar a conclusiones que uno mismo saca de sí mismo —mayéutica socrática—, y a las que llega con plena seguridad. Husserl, cuando quiere presentar a un público relativamente escéptico como el inglés lo esencial de su filosofía, acude a los dos filósofos que a él más le gustan, los que con más rigor han pensado ese momento del comienzo de la filosofía, con sus respectivas exigencias, Platón y Descartes. Platón pone por escrito la experiencia socrática frente a la sofística. Y Descartes funda la Modernidad en la seguridad del conocimiento de uno mismo, en la seguridad que nos da la propia experiencia. Pero Husserl va a destacar en Platón dos cosas: por un lado, el hecho de la radicalidad y universalidad de la filosofía, pero, por otro, y esto es lo más interesante en este momento, la función práctica de la filosofía, pues, según Husserl, «para el Platón socrático, la filosofía, en un sentido pleno y amplio, no es solamente ciencia; y [...] la teoría o razón teórica tiene su dignidad solo por hacer posible la razón práctica» (2012, p. 22)¹⁰.

⁹ No podemos dejar de evocar la situación de la posmodernidad, que es la nueva sofística, y que en realidad trabaja para la restauración de lenguajes religiosos de todo tipo, como se ve perfectamente en la actualidad: ante la desaparición de los relatos salvadores basados, más o menos, en sistemas filosóficos, la desaparición de todo intento filosófico sistemático por la desaparición de una filosofía sería lleva a la vuelta a mundos míticos y a la restauración de sistemas explicativos alternativos de carácter fundamentalmente míticos.

¹⁰ He cambiado algo la traducción; véase el texto original: «*dass für den Sokratiker Platon Philosophie im vollen und weiten Sinn nicht bloß Wissenschaft ist; und dass die Theorie oder theoretische Vernunft ihre Würde darin hat, praktische Vernunft allein möglich zu machen*» (2000, p. 202; 2003, p. 314).

Este es el tema que más me interesa. La radicalidad científica de la filosofía es muy importante, dada precisamente la marea escéptica de la sofística. Pero la sofística tenía en su contra —como ahora lo tiene la posmodernidad— la seguridad del saber científico, que mostraba que éramos capaces de llegar a conocimientos seguros, tanto en aquellas ciencias que nos permitían operar lo suficientemente seguros para poder gestionar nuestras necesidades técnicas —por ejemplo, montar en un avión sin miedo patológico e insuperable a caernos—, como en las ciencias formales que subyacen a estas. Ciertamente que eso no afecta directamente a la filosofía, pero si esta asume el espíritu con que se hace la ciencia, el rigor, la responsabilidad y repetibilidad exigidos en la ciencia, pueden cambiar las cosas. En todo caso, parece que ese punto salva una parte del saber filosófico, porque la filosofía empezará, en este caso, como una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de esas ciencias, entre las cuales, como fundamental, está la capacidad de distinguir la verdad del error, la noción de legitimidad racional y la capacidad de ponderar los argumentos.

Pero Husserl va más allá, porque precisamente la filosofía tiene para él, siguiendo a Platón, una función práctica. Más aún, la dignidad de la filosofía es hacer posible una razón práctica. Aquí va a radicar lo ejemplar y fundamental del *ethos filosófico* fundado por Platón. Aquello que, aunque no esté explícitamente activo en Descartes —porque este no plantea el comienzo del filósofo desde una perspectiva ética como el filósofo griego—, Husserl no puede olvidar que incluso en este, en Descartes, «de modo significativo se da cumplimiento a aquellas exigencias que se refieren a las preguntas de la vida y de la conciencia moral del sujeto filosófico», es decir, del filósofo (2012, p. 23)¹¹. Husserl comenta el sentido de la filosofía de Descartes, cuando independiza la filosofía teórica de la práctica —independientemente de lo que aún le conceda a Descartes escasas líneas más abajo—. Pero, según Husserl, en Descartes, «la idea que nos va a dirigir hasta el final ya no es, como en el caso de Platón, la idea de la humanidad auténtica, que está incorporada

¹¹ «und in bedeutsamer Weise wird die Erfüllung solcher Forderungen zur Lebens- und Gewissensfrage des philosophischen Subjekts selbst gemacht» (2000, p. 202; 2003, p. 314). No solo he cambiado la traducción, sino que tengo que indicar la distorsión que se produce en el libro publicado por la editorial Sígueme, pues hay dos errores garrafales: primero, no asumir el sentido de la palabra *Gewissen*, que en alemán se refiere a la conciencia moral. Y como no se da cuenta el traductor de ese matiz, no se da cuenta de que está hablando del filósofo, del sujeto filosófico, pues «el sujeto filosófico» como «tema» filosófico ni tiene *Lebensfrage*, ni tiene *Gewissensfrage*. El error es tan garrafales que en él se pierde precisamente todo el sentido con que Husserl entiende a Descartes, quien, a pesar de plantear la filosofía en términos teóricos, quedando en esto más acá que Platón, plantea los problemas como problemas de conciencia —moral—, porque se trata de configurar una *bona mens*, es decir, hacerse con un buen criterio o juicio para dirigir la propia vida.

en el ser humano filósofo, y no en el mero científico, por más que el filósofo ante todo deba ser científico» (p. 23)¹².

La idea de Husserl es fundamental. La filosofía se funda con una intención práctica, que tiene como idea guía final la auténtica humanidad. Es una idea que dirige al filósofo, pero no al mero científico, aunque el filósofo también tiene que estar adornado con la cualidad del científico del rigor argumentativo, de la repetibilidad de sus descubrimientos y de la referencia a la comunidad. Pero, por encima, debe estar orientado a responder a las preguntas vitales, preguntas por el sentido y la vida ética, nada de lo cual se da en el mero científico, en el que solo es científico.

La mejor forma de entender esto es acudir a otra frase de Husserl, profundamente coherente con lo que acaba de decir. En efecto,

Estas ciencias [las ciencias positivas] enseñan maravillosamente, para recordar una palabra de Lotze, a calcular el mundo, pero puesto que ellas no se entienden a sí mismas, tampoco entienden el sentido del mundo que calculan. ¿Y no estará vinculado con las oscuridades de estas las relativamente más perfectas ciencias, las de la naturaleza, también aquel naturalismo radicalmente erróneo, que hace a nuestra época espiritualmente tan impotente, y la incapacidad de dar a las ciencias del espíritu [las ciencias humanas] [su] lugar y función correctas, sus correctos fundamentos y también sus objetivos? (p. 103)¹³.

¹² «Also nicht mehr ist wie bei Platon die letztleitende Idee die der echten Humanität, die sich im philosophischen Menschen und nicht im bloßen Wissenschaftler verkörpere, wenn auch der Philosoph zunächst Wissenschaftler sein muss» (2000, p. 202; 2003, p. 314). También aquí he tenido que cambiar la traducción, pues invierte el sentido, diciendo lo contrario, con lo que no se entiende lo que dice Husserl. En efecto, en la traducción castellana del señor Ramsés Leonardo Sánchez, se dice: «Desde aquí, la idea que se conserva hasta el final [confunde *letztleitende* con *letztleibende*] no es más, como en Platón, que la de la humanidad auténtica que se encarna en el hombre que filosofa y no meramente en el científico, aun cuando el filósofo debe ser ante todo un hombre de ciencias». Los errores son patentes, además del señalado; el sentido es que la idea de una humanidad auténtica debe dirigir como última guía, no que deba permanecer. Pero el mayor error es que no se da cuenta de que esa idea es propia del filósofo y no del científico. El *mero* científico o el meramente científico [*der bloße Wissenschaftler*] no tiene esa idea. En la traducción dice que se encarna en el filósofo «y no meramente en el científico», por tanto, al revés de lo que dice Husserl. En la medida en que este punto es esencial en Husserl, esa distorsión convierte en ininteligible ese pensamiento.

¹³ «Diese Wissenschaften lehren es, um an ein Lotzesches Wort zu erinnern, vortrefflich die Welt zu berechnen, aber da sie sich selbst nicht verstehen, verstehen sie auch nicht den Sinn der Welt, die sie berechnen. Und sollte nicht mit diesen prinzipiellen Unklarheiten der relativ vollkommensten Wissenschaften, der von der Natur, auch jener grundverkehrte Naturalismus zusammenhängen, der unsere Epoche seelisch so kraflos macht, und die Unfähigkeit, den Geisteswissenschaften [die] richtige Stellung und Funktion, richtige Grundlegungen und schon Zielstellungen zu geben?» (2000, p. 247; 2003, p. 298). De nuevo, he tenido que cambiar la traducción, pues en castellano se dice: «¿Y no debería estar enlazado con estas oscuridades fundamentales de las ciencias, relativamente más perfectas que las naturales, también aquel naturalismo [...]».

Creo que no hace falta insistir más en la comprensión husserliana de la filosofía. Terminaría este repaso recordando que, para Husserl, el filósofo es responsable de esa idea de humanidad auténtica; como había dicho en la misma lección primera, en el pasaje siguiente a la exposición de la diferencia entre el filósofo y el científico: «En el sentido de una exigencia absolutamente ética queda incluida, en cierto modo como prototipo regulativo, una forma peculiar de la vida humana». Y Husserl se refiere al ser humano individual y «al ser humano en grande», en referencia a Platón, que entendía por tal la polis, el Estado (p. 23)¹⁴, a la que Husserl llama «la humanidad comunitarizada». El filósofo es el responsable de la formulación de esa idea directriz que debe operar como modelo de conducta, por eso, y solo en esa medida, es funcionario de la humanidad, tal como nos dirá en *La crisis de las ciencias europeas* (véase San Martín, 2014).

5. CONCLUSIONES: NATURALEZA DEL SABER FILOSÓFICO

Con esto ya podemos sacar conclusiones en unas pocas páginas. Primero, distinguir causas primeras y causas segundas, que ha sido lo tradicional en la historia de la filosofía, equivale a hablar de fines y medios en la vida humana. Si nos preguntamos por qué hacemos algo, daré como razón inmediata el motivo primero. Esa es la causa inmediata, detrás de la cual hay otra, pero, en definitiva, todas ellas dependen de un proyecto de vida, que en un alto porcentaje se identifica con la tarea profesional que da sentido a la vida. La tarea profesional como proyecto de vida es la causa primera respecto a la mayor parte de las acciones que emprendemos en la vida.

La filosofía se ocupa, es cierto que con muchas mediaciones, pero ese es su sentido, de las causas primeras. Es decir, de aquello que constituye el sentido de la vida humana, del que los diversos proyectos no son sino especificaciones.

El resto de las ciencias tratan de las causas segundas, bien de la constitución material o social del mundo, de cara a resolver los problemas técnicos con que me puedo encontrar en la vida. Dichos problemas pueden ser de orden material o cultural.

El traductor entiende que, para Husserl, las ciencias del espíritu son más perfectas que las naturales, lo que va contra el sentido común, en este caso coincidente con la opinión pública generalizada.

¹⁴ «*In dem Sinn der absolut ethischen Forderung liegt gewissermaßen als regulatives Urbild beschlossen, eine eigentümliche Form des menschlichen Lebens*» (2000, pp. 202-203; 2003, p. 58). También aquí he debido cambiar la traducción, pues en el texto alemán no se habla de la «investigación ética», sino de la exigencia ética. ¿Habría confundido el traductor *Forderung* con *Forschung*? Luego está el error de confundir «*der Mensch im Großen*», con el hombre en general. Pero, atendiendo a los errores ya señalados, estos dos son nimios. De todas maneras, estos errores garrafales, que me he encontrado en las pocas citas que he hecho de este texto, me inducen a pensar que la traducción ha sido un proyecto frustrado y, consecuentemente, que es peligroso leer este texto en esta traducción porque se puede sacar una imagen radicalmente equivocada de Husserl.

Pudiera ser necesario tener un conocimiento del mundo social en que nos desenvolvemos de cara a manejarnos prácticamente en ese mundo, de lo cual se ocupan las ciencias humanas y sociales. Pero ellas no pueden pasar de ofrecernos esos mismos mundos en los que ejecutamos nuestros proyectos. No pueden evaluar ni los proyectos ni los mundos por sí mismas, porque no tienen criterios de evaluación más que los epistemológicamente internos a su coherencia científica.

Esto es lo que muy bien vio Kant al distinguir la *competencia*, adquirida gracias a un saber científico natural, de la *prudencia*, sagacidad o buen juicio, que puedo adquirir desde un saber científico social. Las ciencias humanas, sean ciencias humanas o sociales, me dan esas circunstancias determinadas. Todas las ciencias humanas contribuyen a ofrecer los conocimientos sobre los mundos concretos, que son básicos para que los humanos podamos actuar de modo ajustado a los demás humanos. En realidad, tanto las ciencias humanas como las naturales son desarrollos del conocimiento del mundo y la sociedad acumulado en el transcurso de la ya larga historia de la humanidad. Las acciones técnicas exigen un conocimiento de las propiedades de la naturaleza. Las acciones sociales y humanas exigen todo el conocimiento sobre nosotros que sea posible. A esa motivación responden ambos grupos de ciencias.

Pero hay una pregunta que siempre ha quedado latente en los planteamientos anteriores: en la acción debo tener en cuenta el mantenimiento de la convivencia. Puedo, adaptando a mis intereses a los otros, utilizarlos para mis intereses, pero en este uso siempre tengo que contar con un límite. ¿Qué límites y circunstancias absolutas, infranqueables, en caso los haya y se pueda hablar así, puedo establecer en mi comportamiento respecto a los otros? La respuesta a la pregunta no es ni de competencia ni de sagacidad o prudencia, sino de *sabiduría*, en nuestros términos, de filosofía, porque en ella se ventilan las causas primeras, los límites o principios de los que lo demás depende. Ella, la filosofía, marca el campo de juego en el que es posible jugar, en el que es posible el ejercicio de la prudencia y de la competencia. Desde esta perspectiva, está claro que la filosofía es una guía para la acción humana. Al marcar el campo de juego, no puede menos que orientar nuestra acción. Ahora bien, ¿se puede dar una pista de si eso sirve también a las ciencias?

Que sirve a la humanidad es patente. Es la filosofía la que ha contribuido en gran medida al *desarrollo de conceptos que han orientado la acción política*. Los ideales políticos suelen primero ser discutidos en los libros de los filósofos. Ese servicio ocurre desde dos niveles o perspectivas: por un lado, marca los límites a la acción y, por otro, debe *ejercer la crítica de aquellas acciones que pudieran transgredir esos límites*. Incluso puede tener sus límites como ideas directrices orientadoras, aunque no sea capaz de formularlas con claridad y precisión en positivo, pero sí como reguladores críticos de lo negativo. Podemos saber qué *no* debe ser, sin saber a ciencia cierta qué debe ser.

Incluso puede ser que perdamos el tiempo planteándonos en exceso el *sí*, cuando tan patente es el *no*.

Partiendo de eso, la filosofía hace una crítica inmediata de la sociedad y la ciencia. La primera, la hace al comparar la sociedad con ese ideal —la idea de una humanidad auténtica, o esa idea que actúa de prototipo de forma de vida—, aunque sea este escasamente formulado y sirva solo para constatar la lejanía del presente con ella. Respecto a lo segundo, la crítica consiste en constatar los modelos que en las ciencias se pueden utilizar, ya que, de antemano, por su mismo modelo o paradigma, pueden meternos en la senda de lo criticable aludido anteriormente. En cuanto a las ciencias naturales, la filosofía apenas puede criticar la tarea del científico. Sin embargo, sí puede criticar, y a fondo, la autocompresión del científico, quien, basado en sus datos, tiene la tentación, en que frecuentemente cae, de extrapolarlos para hablar de materias que inciden en el sentido del ser humano y en el de la filosofía, pero respecto a los cuales no es experto.

En nuestros días esta es la mayor perversión: los científicos naturales hablan de aquellos temas que no pertenecen a su campo científico, por ejemplo, el amor, la libertad, la responsabilidad, la propia ciencia, cuando ninguno de estos conceptos son investigados por él en cuanto científico. Esto quiere decir que habla de ellos como no profesional. En ningún manual científico aparecerá un capítulo sobre el amor, la libertad, la razón, la verdad y, sin embargo, continuamente los científicos —neurólogos o, incluso, expertos en magnetismo— hablan de ellos como si fueran expertos científicos en esos temas. Además, son continuamente interpelados sobre ellos, como si fueran especialistas en esos temas cuando, de ellos, nada saben como científicos.

Por otro lado, la filosofía no solo ejerce esta crítica negativa: la preparación en el manejo de conceptos facilita al filósofo para realizar en cada una de las ciencias la correspondiente epistemología, que incluye la clarificación conceptual de la estructura epistemológica de esa ciencia, ofreciendo al científico herramientas para comprender mejor su trabajo y aprovecharlo mejor. También el científico podría hacer esa tarea y muchos, sin duda, la hacen, pero tiene que tener en cuenta que, todo el tiempo que dedique a ello, se lo detrae de la construcción de su ciencia, que es para lo que ha sido entrenado profesionalmente y no especialmente para pensar en los presupuestos ontológicos de su saber. Por eso, es normal, incluso cuando quiera hacerlo, que tenga que apoyarse en los trabajos de epistemología llevados a cabo por los filósofos.

Puede que a algunos esta tarea parezca secundaria. Yo no creo que lo sea, porque la filosofía es la que ha generado esos grandísimos cuerpos teóricos de los que beben los expertos en las cuestiones metodológicas de cada una de las ciencias. Por ejemplo, esta es también la tarea que una orientación filosófica como la fenomenología

realiza con respecto a las ciencias cognitivas y a las neurociencias. Ella desarrolla todo un análisis de la experiencia que debe servir de guía a la investigación científica, de acuerdo con aquel dicho alemán: «Man muss wissen, wonach man sucht», «Hay que saber qué buscar». Sin una explícita y amplia ciencia de la conciencia, la neurofisiología chocará con la vulgaridad de los conceptos de la vida ordinaria, que a todas luces son sumamente vagos.

BIBLIOGRAFÍA

- Husserl, Edmund (2000). Londoner Vorträge. Edición de Berndt Goossens. *Husserl Studies*, 16, 183-254.
- Husserl, Edmund (2003). Phänomenologische Methode und Phänomenologische Philosophie. Londoner Vorträge 1922. En *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23. Husserliana*, XXXV (pp. 311-340). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (2012). *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*. Traducción de Ramsés Leonardo Sánchez Soberano. Salamanca: Sígueme.
- Kant, Immanuel (1991[1798]). *Antropología en sentido pragmático*. Traducción de José Gaos. Madrid: Alianza [original: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Akademie Ausgabe, VII].
- Lisón Tolosana, Carmelo (1971). Pequeña historia del nacimiento de una disciplina. En *Antropología social en España*. Madrid: Siglo XXI.
- Ortega y Gasset, José (2004[1916]). Verdad y perspectiva. En *Obras completas. Tomo II* (pp. 159-164). Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Taurus.
- San Martín, Javier (2013). *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: UNED.
- San Martín, Javier (2014). El filósofo como funcionario de la humanidad: el *ethos* filosófico. *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 9, 35-56.
- Yuste, Piedad (2006). Geometry for Trapezoids in the Old Babylonian Period: An Observation about Tablet IM 52301. *Historia Scientiarum*, 16(2), 128-143.
- Yuste, Piedad (2008a). Ecuaciones cuadráticas y procedimientos algorítmicos. Diofanto y las matemáticas en Mesopotamia. *Theoria*, 62, 219-244.
- Yuste, Piedad (2008b). Geometry in Mesopotamia and Genesis of Algorithms. *Historia Scientiarum*, 18(1), 24-35.
- Yuste, Piedad (2009). Geometry in the Old Babylonian Period. A Note on the problem text VAT 8393. *Historia Scientiarum*, 19(1), 19-28.
- Yuste, Piedad (2013). *Matemáticas en Mesopotamia: álgebra, geometría y cálculo*. Madrid: Dykinson.